

# La forma literària i dialògica de les imatges del sol, la línia i la caverna de *La república* de Plató<sup>1</sup>

ZDRAVKO PLANINC

McMaster University

planincz@mcmaster.ca

Article rebut el 23 de setembre de 2010 i acceptat el 12 de gener de 2011

**Resum:** Les seccions de *La república* on Sòcrates introdueix el relat del sol (507e-9c), la línia (509c-511e) i la caverna (VII, 514a i ss.), en lloc d'emprendre la discussió pel «camí més llarg» (VI, 504a-507e), són abans part d'una conversa entre Sòcrates i Glaucó presentada en forma literària que doctrines metafísiques i polítiques. La principal font textual que Plató usa per a la seva elaboració és l'episodi de Trinàquia (*Odissea* XII, 260 i ss.). L'ascensió des de la caverna és una composició literària més complexa, de la qual aquí només se'n presenta un resum. Finalment, la discussió entre Sòcrates i Glaucó sobre l'educació dels guardians (VII, 521c-533a), es basa en l'educació que Estrepsíades rep en *Els núvols* d'Aristòfanes (sobretot 126-322).

**Paraules clau:** Plató, Filosofia Antiga, *La república*, Homer, Aristòfanes

*The Literary and Dialogic Form of the Sun, Line, and Cave Imagery in Plato's 'Republic'*

**Abstract:** The paper analyzes the sections of the *Republic* in which Socrates does not undertake a discussion of the «longer way» (VI, 504a-7e) and instead substitutes an account of the sun (507e-9c), the line (509c-11e), and the cave (VII, 514a ff) not as metaphysical and political doctrine, but rather as part of a conversation between Socrates and Glaucon presented in literary form. More specifically, it analyzes the passages in relation to the source-texts Plato uses for their composition. The main source-text he rewrites is the Thrinakian episode of the *Odyssey* XII, 260 ff. The ascent from the cave is a more complex literary composition and only a summary of its structure is presented. To conclude, the discussion between Socrates and Glaucon on the education of the guardians (VII, 521c-533a) is based on the education Strepsiades receives in Aristophanes' *Clouds* (126-322 especially).

**Key words:** Plato, Ancient Philosophy, *Republic*, Homer, Aristophanes

1. Una versió d'aquest article va ser presentada al Grup de Recerca «EIDOS, Hermenèutica, Platonisme i Modernitat» (Universitat de Barcelona) el 13 juliol de 2010. Les traduccions del grec, si no s'han hagut d'adaptar al sentit que l'autor vol donar al text, han estat extretes de les edicions de l'*Odissea* (Barcelona: Proa, trad. Joan F. Mira, 2012), *La república* (Barcelona: Fundació Bernat Metge, trad. M. Balasch, 1989; 1990; 1992), *Els Núvols* (*Les Bromes*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, trad. M. Balasch, 1970) i les *Memorabilia* (*Records de Sòcrates*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, trad. Carles Riba, 1923) (*Nota del Traductor*).

A la part intermèdia de *La república*, Sòcrates considera que podria ser el moment adequat per emprendre, en la seva conversa amb Glaucó i Adimant, la «marrada més llarga» (μακροτέρα ... περίοδος) cap a la «més bella visió de les coses» (κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν, 504b). Tot i que Sòcrates estableix aquesta opció amb esperances d'èxit, la seva confiança per seguir aquest camí quedarà ràpidament decebuda.

En aquest punt del diàleg, la discussió nocturna ja ha superat falsos començaments, conclusions pramatures, digressions enganyoses i hipòtesis dubtoses que l'han duta a carrerons sense sortida. Sòcrates considera que finalment resulta possible dibuixar, en el discurs, una fidel «imatge d'un home (ἀνδρεῖκελον), seguint els suggeriments del que Homer anomenà la semblança amb la divinitat (θεοειδές) i la imatge del déu (θεοεἶκελον, 501b) en els éssers humans»; la imatge d'un home que hauria de ser ell mateix un bon «dibuixant de règims» (πολιτειῶν ζωγράφος, 501c). Anteriorment, Glaucó i Adimant havien intervingut per insistir en la necessitat que Sòcrates defenses de forma adequada la justícia enfront l'argument més fort sobre la superioritat de la injustícia, demanant-li que oferís una antístrofa filosòfica a l'estrofa de la sofística i la tirania. En aquell moment, Sòcrates comença proposant una correspondència entre la justícia en l'ànima i la justícia en la ciutat, iniciant així el llarg procés d'edificació d'una ciutat en el discurs, plena de digressions i canvis de rumb. Ara, quan Sòcrates decideix emprendre el «camí més llarg» amb Glaucó i Adimant, sembla disposat a començar de cap i de nou per tal de redreçar, en la mesura del possible, les mancances i les imperfeccions de la discussió prèvia. L'única cosa que sembla romandre de la conversa anterior és la consideració segons la qual els filòsofs són els homes més justos, a qui Sòcrates ara «s'atreveix» a anomenar «els més perfectes» (ἀκριβεστάτους, 503b) dels guardians, deixant així oberta la qüestió de com aquests «dibuixants de règims» podrien començar de cap i de nou la discussió sobre la ciutat en el discurs. Abans de poder plantejar aquesta qüestió, cal determinar la manera com els filòsofs posen de manifest la semblança entre els éssers humans i la divinitat. La justícia no és suficient; la finalitat (τέλος) del més gran dels estudis (μεγίστου ... μαθήματος) que els és pròpia és aquella que es vincula amb la més completa i perfecta de les realitats, és a dir, la mesura (μέτρον) de totes les coses (504c-d). Tot i que Adimant se sorprèn en un primer moment quan se li recorda que hi ha «quelcom més gran que la justícia» (504d), tant ell com el seu germà ho accepten ràpidament quan Sòcrates afegeix que el bé és «allò que tota ànima persegueix, ... per la qual ho fa tot» (505e), de manera que «la idea del bé és el més gran objecte d'estudi» (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μεγίστον μάθημα, 505). Adimant i Glaucó semblen disposats a unir-se a Sòcrates en el seguiment del camí més llarg. Tanmateix, els seus primers passos no resulten gens encertats.

Immediatament després que Sòcrates hagi declarat explícitament que no accepta l'opinió dels molts segons la qual el plaer (ἡδονή) és el bé, ni la dels

més refinats segons la qual el bé és la prudència (φρόνησις, 505b), Adimant interromp a Sòcrates per preguntar-li si el bé és el plaer (ἡδονήν), el coneixement (ἐπιστήμην) o alguna altra cosa (506b). La resposta de Sòcrates és obertament irònica: «Quin home! ja fa estona que es veia molt clar que no et bastaria el parer dels altres pel que fa a aquest tema» (506b). La suposició que el plaer sigui una de les coses més elevades ha enterbolit la discussió des dels seus inicis. Quan Glaucó i Adimant intervenen inicialment per demanar a Sòcrates que defensí la justícia de forma adequada, comencen preguntant si aquesta és un bé digne de ser escollit per si mateix, per les seves conseqüències o per ambdues coses. Sòcrates contesta que la justícia és un bé digne de ser escollit tant per si mateix com per les seves conseqüències, i afegeix que és el més bell de tots els béns. No obstant això, Glaucó i Adimant insisteixen que Sòcrates parli de la justícia en si mateixa, independentment de les seves conseqüències, com a entitat abstracta i estàtica; i els únics exemples que ells coneixien d'aquesta forma de bé són l'alegria i el plaer (χαίρειν καὶ ἡδοναί) (357b-358a). En lloc de mostrar-se capaç de seguir el nou inici proposat per Sòcrates, Adimant recau en els errors convencionals. La situació es complica quan Adimant tracta d'evitar la vergonya enfront les crítiques de Sòcrates, insistint-li que ofereixi un aclariment del bé com a convicció o dogma (δόγματα, 506b), com a suposició (οἰόμενον) o opinió (δόξας), la qual cosa obliga a Sòcrates a recordar-li que fins i tot l'opinió vertadera és, sense coneixement, com un home cec que camina pel camí correcte (ὁδὸν ὀρθῶς, 506c): no és pas la sort la que ens permetrà arribar al final del camí més llarg. Glaucó apareix per defensar el seu germà tot criticant Sòcrates pel fet d'haver dubtat, i insisteix que cal «tractar el bé tal i com haves tractat la justícia, la moderació i la resta de coses» (506d). L'escena ens mostra que ens movem entre perplexitats. Anteriorment, quan la discussió s'havia centrat en definir el model de les virtuts que coincidien amb l'ordre de la ciutat en el discurs, Sòcrates havia parlat amb una estranya impaciència: «Sàpigues, Glaucó», que «crec que amb mètodes (μεθόδων) tals com els que fins ara emprem en la nostra discussió mai no aconseguirem comprendre plenament la qüestió. Hi ha un altre camí més llarg i més complicat (μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός) que ens hi durà» (435c-d). Tot i que Glaucó havia insistit anteriorment que Sòcrates prosseguís el camí de la manera que considerés oportuna, ara li demana que faci ús d'aquest mateix mètode (del qual ja s'ha dit que resulta impossible d'utilitzar) per aclarir el camí més llarg. No és estrany que Sòcrates s'hi negui, afirmant que no se'n sent capaç: «deixem de banda de moment allò que sigui el bé en si mateix» (αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἑάσωμεν τὸ νῦν εἶναι, 506d-e). En lloc d'això, Sòcrates s'ofereix per descriure «un rebrot del bé que se li assembla moltíssim» (ἐκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος, 506e).

Fins aquest punt de *La república*, Sòcrates ha atès a Adimant i a Glaucó de manera poc simètrica i proporcional. Quan els germans de Plató posen en dubte i plantegen objeccions a la manera de procedir de Sòcrates, parlen

conjuntament, gairebé com una sola persona –un moment dramàtic excepcional després d’una vetllada on els rols dels interlocutors s’han intercanviat i diferenciat de manera molt clara. A partir d’ara, però, Sòcrates parlarà quasi exclusivament amb Glaucó, mentre que Adimant només reapareixerà breument en el debat posterior sobre els tipus de règims injustos i les ànimes (548d-576b), un debat que aquest podria haver evitat fàcilment si hagués resistit la temptació de burlar-se’n del seu germà per tenir una ànima timocràtica, és a dir, una ànima amant de la victòria i dels honors (φιλονικία καὶ φιλοτιμία) (548c-d). Al llarg de *La república*, Sòcrates ha mostrat en la conversa amb Glaucó una estranya combinació entre interès i crítica. Inicialment s’hi ha manifestat compromès, però a poc a poc ha nascut en ell una clara irritació. De fet, aquesta característica del diàleg resulta totalment coherent amb les indicacions sobre la relació entre Sòcrates i Glaucó que ens ofereix Xenofont. A les *Memorabilia*, Xenofont escriu: «Glaucó... pretenia esdevenir un demagog i tenia la intenció de liderar la *polis*, tot i que tenia menys de vint anys; cap dels seus parents ni dels seus amics no podia dissuadir-lo que l’arranquessin de la tribuna i que tothom se li’n rigués (καταγέλαστον); però Sòcrates, que li volia bé per l’amistat amb Càrmides ... i amb Plató, ell sol l’en dissuadí» (3.6.1). En les breus converses entre ells que compona Xenofont, les darreres paraules que Sòcrates dirigeix a Glaucó són: «Vigila que amb el delit d’aconseguir glòria no vagis a parar en el contrari! No veus que relliscós és de parlar o de fer allò que un no sap?» (3.6.16). Gran part de l’acció dramàtica de *La república* s’explica com a elaboració de la següent situació: Càrmides s’hauria unit a Crítias per convertir-se en un dels Trenta Tirans; ambdós haurien estat assassinats quan el règim és enderrocat; Polemarc hauria estat assassinat per la seva oposició als Trenta Tirans, i tot i que no sabem res amb certesa sobre la vida posterior de Glaucó, aquest no sembla ni haver cedit a la temptació de la tirania, ni haver demostrat molta valentia a l’hora de resistir-s’hi. A *La república*, Sòcrates mostra a Glaucó, jove i ple de grans ideals, les perilloses conseqüències de ser poc entusiasta en la recerca d’aquests ideals, i ho fa, en la majoria dels casos, amb tolerància i elegància. Quan els camins aparentment rigorosos de Glaucó condueixen vers la confusió en el diàleg sobre la comprensió de la justícia, Sòcrates comparteix elegantment la responsabilitat d’aquesta confusió, afirmant que tots dos havien estat «d’allò més ridículs» (καταγελαστότατοι), i que havien estat donant cops de cec en la foscor (432c-e). I quan Glaucó torna a insistir en els mateixos mètodes per a recórrer el camí més llarg, Sòcrates respon novament amb elegància. Però la seva paciència s’acabarà esgotant.

Els passatges de *La república* immediatament posteriors a la decisió de Sòcrates de posposar l’exposició del «camí més llarg» enfront Glaucó i Adimant, són possiblement els més comentats i discutits entre els diàlegs de Plató. Es tracta, com els designa el gairebé inevitable argot pseudo-tècnic dels experts, del relat del sol, la línia i la caverna. Sovint es considera que aquests

passatges són la clau que permet fer intel·ligible la metafísica i la teoria política de Plató, és a dir, el que podríem anomenar el trajecte curt del «camí més llarg». El catàleg de les diverses i variades interpretacions del relat del sol, la línia i la caverna permetria elaborar, per si mateix, una història del platonisme, la qual no tinc cap intenció de realitzar. Tot i així, val la pena posar de manifest que la història de les interpretacions d'aquestes pàgines de *La república* es pot entendre com una mena de venjança d'Adimant i Glaucó. Això és així perquè aquestes pàgines són interpretades de la mateixa manera amb què Adimant les hagués interpretat, cercant una lectura compatible amb la comprensió de la filosofia que cerca trobar Glaucó. Més enllà del fet que tots els intèrprets comparteixin o no aquesta concepció de la metafísica i la teoria política en general, o de si hi ha un acord sobre la consistència de totes les subtils que permeten descriure la metafísica i la teoria política, queda clar que hi ha un projecte compartit que persegueix determinar, o possiblement hauríem de dir de construir, la fundació del platonisme des d'aquests passatges. La totalitat del relat del sol, la línia i la caverna se'ns presenten així amb una falsa concreció, desvinculada de la imatgeria vívida que Sòcrates utilitza; es considera que la complexitat d'aquesta totalitat que s'expressa en paraules es pot traduir a unes altres paraules més simples que aclareixin allò que les paraules que ens han estat transmeses pretenien expressar al·legòricament. El primer pas en aquest exercici de descodificació consisteix en pressuposar que l'al·legoria en la seva totalitat és una funció derivada d'una relació interna entre les parts que la constitueixen; dit més concretament, que la interpretació sintètica del relat de la línia permet descodificar les al·legories del sol i la caverna. Tot plegat se'ns presenta com una reducció de la filosofia a dogma, convicció i opinió a l'estil adimantià i utilitzant mètodes propis de Glaucó, els quals, com Sòcrates ja havia aclarit, no poden funcionar.

Allò que manca a les lectures d'aquests passatges és el reconeixement suficient del fet que tot el que s'hi diu se'ns transmet en forma de conversa. El relat socràtic del sol, la línia i la caverna no és l'exposició codificada del «camí més llarg», sinó que és més aviat una conversa on Sòcrates intenta mostrar a Glaucó i, indirectament a Adimant, els perills –tant intel·lectuals com polítics– que comportaria abandonar la recerca conjunta del «més gran objecte d'estudi» en aquest moment final de la discussió nocturna. Les lectures reduccionistes d'aquests passatges tampoc no reconeixen suficientment el fet que aquesta conversa ens ha estat transmesa en el si d'una obra literària o, per dir-ho més simplement i de manera més polèmica, que la filosofia de Plató és poesia i que els diàlegs estan escrits per tal d'evitar la «vella disputa entre filosofia i la poesia» (607a), un enfrontament que ja tenia segles d'antiguitat en temps de Sòcrates. Els diàlegs estan escrits per ser llegits com a literatura, però cap obra literària es dirigeix als lectors sense remetre'ls, al seu torn, a altres obres literàries. He mostrat detalladament en un altre lloc que Plató utilitza sistemàticament l'*Odissea* en la composició dels seus diàlegs. L'*Odissea*,

tanmateix, no és l'única font textual que Plató utilitza (per exemple, diverses comèdies d'Aristòfanes també s'utilitzen en la redacció de *La república*), però aquesta obra homèrica és clarament la més important per entendre el projecte de Plató. Tot i que possiblement no hagi fet ús d'aquesta obra homèrica en la composició de tots els diàlegs, la seva rellevància és evident en els més significatius<sup>2</sup>. També en aquest cas, la finalitat de la refiguració de l'*Odissea* és, per dir-ho així, la de presentar Sòcrates com l'heroi més gran de Grècia, com un nou Ulisses l'Ítaca del qual és Atenes. Els episodis de la vida de Sòcrates –les seves diverses trobades amb sofistes i filòsofs, amb homes joves i compatriotes– representarien així els esdeveniments dramàtics dels viatges i el retorn a casa d'Ulisses. Els intents de determinar la relació entre els diàlegs de Plató no han tingut èxit ni a partir de les anàlisis dels usos gramaticals, ni de l'especulació biogràfica i històrica, ni tampoc mitjançant les vistoses classificacions temàtiques dels textos. Tanmateix, si les accions descrites en molts dels diàlegs troben els seus paral·lels en episodis de l'*Odissea*, aleshores el poema homèric ens pot servir com a model per a llegir-los. Per entendre la relació entre ambdós elements (el poema i els diàleg) només cal considerar la manera com Plató l'ha refigurat i la manera com ha distribuït les seves parts en els diàlegs, la qual cosa no requereix el coneixement del seu ordenament cronològic. Ara bé, si això és correcte, aleshores el sentit de l'escena on Sòcrates resta decebut per la incapacitat o la manca de voluntat d'Adimant i Glaucó de seguir el «camí més llarg», ha de poder ser aclarit a partir de la font textual utilitzada en la composició del diàleg. És justament aquesta la tasca que pretén dur a terme el present escrit, el qual analitzarà els aspectes dialògics i dramàtics d'aquests passatges de *La república* tot comparant-los amb els passatges del llibre XII de l'*Odissea*, en què es descriuen els desgraciats esdeveniments de Trinàquia, on els pocs companys de viatge que li restaven a Ulisses són assassinats per Zeus a causa d'haver sacrificat les vaques sagrades d'Hèlios. L'escrit anirà també acompanyat d'alguns elements còmics. Cal, en primer lloc, resumir el relat homèric.

Ulisses s'assabenta de l'existència de Trinàquia a través de Tirèsias (XI, 100-115) i Circe (XII, 127-141), els quals li fan saber que, si el bestiar i les ovelles d'Hèlios pateixen algun dany, la seva nau serà destruïda, els seus companys moriran i el seu retorn a casa es complicarà molt. Més enllà d'aquesta

2. Vegeu: Zdravko PLANINC: *Plato's Political Philosophy: Prudence in the Republic and the Laws* (Columbia: University of Missouri Press, 1991), 277-285 especialment; *Plato through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues* (Columbia: University of Missouri Press, 2003); «Ascending with Socrates: Plato's Use of Homeric Imagery in the Symposium», *Interpretation* 31/3 (2004): 325-350; «Experiències equivalents de simbolització en Plató i Homer», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XIX (2008): 133-139; «Aristophanic Themes in Plato's Republic: A Post-Voegelinian Reading», paper presentat a l'*Eric Voegelin Society* en la reunió de l'*American Political Science Association* (Toronto, 2009).



advertència, Tirèsiàs i Circe li fan saber coses diferents, però complementàries. De Tirèsiàs, l'única ànima de l'Hades amb intel·ligència o raó (νόος, X, 494), Ulisses n'aprèn que per tal de mantenir indemnes els ramats d'Hèlios ha de contenir el seu propi esperit i l'ànim dels seus companys (αἶ κ' ἐθέλησ' σὸν θυμὸν ἐρυκακέειν καὶ ἑταίρων, XI, 105) i, a més a més, que Hèlios és capaç de veure i sentir totes les coses (ὅς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, XI, 109). De Circe, Ulisses n'aprèn que els ramats d'Hèlios no es reproduïen ni moren (γόνος δ' οὐ γίγνεται αὐτῶν, οὐδὲ ποτε φθινύθουσι, XII, 130-131), que el seu nombre és quasi idèntic al nombre de dies i nits que conté un any, i que són pasturats per dues deesses nascudes d'Hèlios i Neera. Quan l'embarcació s'aproxima a Trinàquia, Ulisses aconsella fortament als seus companys d'evitar l'illa (νῆσον ἀλεύασθαι, XII, 274), de passar de llarg i continuar remant cap endavant, tot indicant que aquesta ha estat l'advertència de Tirèsiàs i Circe, però sense aclarir les raons d'aquesta advertència (XII, 271-6). Euríloc protesta en nom de la tripulació: «Ets ben cruel, Ulisses –afirma–. Tu ets més fort» (σχέτλιός εἰς, Ὀδυσσεῦ: περί τοι μένος, οὐδέ τι γυῖα κάμνεις, XII, 279). Tant ell com la resta de companys volen aturar-se i descansar per poder gaudir d'un bon àpat i dormir tota la nit abans de continuar el viatge. Ulisses ha de cedir: «Jo sóc només un home –respon– ben segur que podreu imposar-vos» (ἢ μάλα δὴ με βιάζεστε μοῦνον ἔοντα, XII, 297). Tot i així, Ulisses obliga immediatament els seus companys a prestar jurament de no fer cap mal als ramats (XII, 298-301). I, poc després d'arribar a l'illa, Ulisses explica en assemblea que els ramats pertanyen al déu Hèlios, el qual veu i sent totes les coses (XII, 320-323). Després d'haver parlat, els esperits orgullosos dels seus companys el van creure (ἐπεπειθετο θυμὸς ἀγῆνωρ, XII, 324). Tot va bé i tot continua anant bé al llarg del mes que resten a l'illa a causa del mal temps, però tot canvia quan Ulisses decideix anar a pregar als déus de l'Olimp per demanar-los consell. En la seva absència, Euríloc dona a la tripulació un mal consell (κακῆς ... βουλῆς, XII, 339): insatisfet amb les provisions de gra i vi (XII, 327), complementades amb peix i aus de corral (XII, 332), Euríloc aconsella sacrificar part del bestiar d'Hèlios pels seus àpats, tot i saber del cert que la seva ira no podrà ser aplacada ni tan sols amb la promesa de dedicar-li un temple quan hagin retornat a Ítaca. Tot i que són conscients que l'acció els podria portar a la mort, la resta de la tripulació acorda dur-la a terme (ἐπὶ δ' ἦνεον ἄλλοι ἑταῖροι, XII, 352). Les conseqüències de la transgressió són immediates. Ulisses s'assabenta molt més tard, a través de Calipso, que al seu torn ho sabia a través d'Hermes, que fou una de les divinitats que pasturava els ramats la que va informar al seu pare, i que Hèlios va protestar enfront del «Pare Zeus» (Ζεῦ πάτερ, XII, 377) i del Consell dels déus olímpics, a qui va demanar un rescabament pels danys soferts (ἐπεικέ ἀμοιβήν, XII, 382). Hèlios els explica als déus que sent alegria cada vegada que veu els seus ramats quan puja cap al cel estrellat (οὐρανὸν ἀστερόεντα) i cada vegada que baixa del cel cap a la terra (ἄψ

ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτραποίμην, XII, 380-381). Hèlios amenaça aleshores amb «baixar a il·luminar els difunts a la casa d'Hades» (δύσομαι εἰς Αἴδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω, XII, 383) si els culpables no són castigats. Zeus, per tal d'evitar la inversió de l'ordre còsmic –del dia i la nit, de la vida i la mort–, accepta les seves demandes. La tripulació, mentrestant, veu els presagis (τέραα, XII, 394) del seu destí: «pells que reptaven per terra, i els trossos de carn, cuïta o crua, que es van posar a mugir des dels asts, i unes veus com de vaques» (εἶρπον μὲν ῥινοί, κρέα δ' ἄμφ' ὀβελόισι μεμύκει, ὀπταλέα τε καὶ ὤμά, βοῶν δ' ὥς γίγνεται φωνή, XII, 395-396). Quan partien de Trinàquia, Zeus va destruir el vaixell, ofegant tots els tripulants i enviant-los a l'Hades. Només Ulisses va sobreviure mantenint la quilla i el pal major units i aguantant fins que finalment arribà a l'illa de Calipso.

A *La república*, l'escena on Ulisses adverteix a la seva tripulació d'evitar l'illa de Trinàquia esdevé l'escena on Sòcrates intenta seguir el «camí més llarg», on Glaucó pren el rol d'Euríloc quan manifesta, en nom de la petita tripulació formada pels interlocutors, la seva resistència. A diferència de l'*Odissea*, però, a *La república* no hi mor ningú. Les terribles experiències i les lluites a vida o mort d'Ulisses i la seva tripulació, esdevenen els episodis d'una conversa on es discuteixen seriosament assumptes de la major importància; una conversa que avança cap a una major comprensió; les conseqüències de vida o mort només es realitzaran un altre dia. Sòcrates és un nou Ulisses, però un Ulisses que parla des d'un coneixement i una experiència superiors; un Ulisses més capaç d'anticipar els perills per si mateix i pels altres perquè ja ha viscut a través d'ells. A *La república*, Plató arriba fins i tot a suggerir que Sòcrates és un Ulisses reencarnat. El diàleg conclou amb un relat on un home anomenat Er torna d'entre els morts i explica el que ha vist en el més enllà: el judici de les ànimes en l'altra vida, l'elecció de la nova vida, i la forma amb què les ànimes renaixen després de viatjar pel cosmos al llarg de l'*axis mundi*. Els déus permeten a Er de veure només un d'aquests esdeveniments. Aquell dia, l'ànima d'Ulisses és l'última en escollir una nova vida. Després d'haver superat el seu vici passat, l'amor a l'honor (φιλοτιμία), s'alegra de trobar la vida d'un home «ocupat dels seus propis assumptes» (620c). En altres paraules, un Ulisses savi opta per escollir la vida justa que Sòcrates viu, de manera que Sòcrates esdevé un Ulisses més diví i daimònic. Allà on Ulisses hauria pogut parlar des del coneixement d'allò que havia après de Tirèsias i Circe per advertir als seus tripulants, i també des del major coneixement del que havia après d'Hermes i Calipso quan va relatar els esdeveniments als feacis, Sòcrates, com un Ulisses reencarnat, esdevé l'intermediari daimònic enfront Glaucó i Adimant, parlant des del grau màxim d'experiència acumulat en la memòria. No és necessari acceptar el simbolisme de la reencarnació en un sentit estricte per apreciar la capacitat de Sòcrates de preveure els riscos que poden acompanyar les paraules, els pensaments o els gestos d'algun dels seus interlocutors. Ni tampoc no cal fer-ho per valorar els seus grans esforços per



tal de mostrar la manera com evitar esgarriar el camí de retorn cap a casa. A l'*Odissea*, Ulisses no pot evitar la mort d'Euríloc i de la resta de la tripulació perquè no coneix prou bé els perills reals que això implica com per convèncer-los que no han de restar a Trinàquia. A *La república*, Sòcrates explica pacientment a Glaucó quins són els perills i, en diverses ocasions, s'ofereix per ajudar-lo a escapar-se'n.

Quan Ulisses és a Trinàquia, el seu retorn a casa és encara lluny. Encara li resten moltes experiències per viure abans d'esdevenir l'home que visità moltes ciutats i que conegué el pensament de molts homes (πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω, I, 3), l'home que inspirà els cants del poeta. No li resta només la seva reclusió a l'illa de Calipso, durant la qual tindrà temps per reflexionar sobre els seus errors i sobre la mort dels seus companys, sinó també la prova de la seva segona navegació a la terra dels feacis i, posteriorment, tots els problemes que l'esperen a Ítaca abans d'aconseguir jeure en el seu propi llit. Per contra, el camí de retorn cap a casa de Sòcrates, la fi del «camí més llarg», és quelcom que ell ja ha assolit, és un coneixement que s'ha trobat sempre en ell; tot i així, en la conversa que trobem a *La república*, aquest camí se'ns presenta també com a molt llunyà. El seu retorn cap a casa no tindrà èxit si no demostra a Glaucó i Adimant que està disposat a trobar, amb molt coratge, el camí ascendent envers la comprensió de la justícia en les ciutats i en els pensaments dels homes. Per tal d'assolir una comprensió adequada de la política i la filosofia, caldrà endegar la més gran de les recerques i acostar-se a allò més perfecte, al bé mateix; caldrà aprendre quines són les conseqüències que el bé imprimeix en la justícia, tant en les ànimes com en les ciutats existents. Quan Sòcrates decideix que és el moment oportú per emprendre «el camí més llarg», el que en realitat està fent és procurar evitar el pitjor. Parla com si l'única alternativa fos la de dibuixar la imatge homèrica d'un home diví que fos al mateix temps un dibuixant de règims; parla com si ell fos Ulisses a la cort del feacis, fins i tot com si fos novament a casa d'Ulisses amb la saviesa necessària per governar la ciutat d'Ítaca amb justícia i transformar-la així en quelcom semblant a la cort dels feacis. En altres paraules, parla com si hagués aconseguit evitar l'illa de Trinàquia, com si els seus companys s'haguessin salvat i com si el confinament a l'illa de Calipso hagués estat innecessari. Però Glaucó i Adimant es mostren rebels. Quan Euríloc i la resta de la tripulació d'Ulisses s'amotoïnen a Trinàquia, insisteixen primerament en descansar, però Ulisses sap que el perill ocult és que acabin insistint en sacrificar els ramats immortals d'Hèlios i que, com a resultat d'això, acabin sent castigats pels déus amb la mort. Quan Glaucó i Adimant s'amotoïnen, negant-se a continuar el diàleg, insisteixen primerament en descansar i demanen a Sòcrates que els ofereixi un aclariment sobre el bé entès com a dogma, suposició o opinió, com quelcom que no requereix d'una gran reflexió per ser comprès; imaginem el bé com si fos quelcom semblant a l'alegria o al plaer, com quelcom desitjat per

si mateix, sense conseqüències, abstracte i estàtic. Glaucó fa explícit el perill ocult quan exigeix un aclariment metòdic sobre el bé fet a la seva manera: en primer lloc, com a derivat d'una premissa fixa i, segonament, a través d'una explicació de la seva utilitat. A l'*Odissea*, la tripulació perd el camí de retorn cap a casa perquè vol descansar i per haver desmembrat quelcom immortal. A *La república*, Glaucó adopta el rol d'Euríloc i arrisca el seu viatge de retorn a casa perquè insisteix en una opinió inamovible, ja sigui premissa o hipòtesi, de la qual només se'n deriva una divisió *diairètica*; Glaucó rebutja l'ascensió dialèctica i insisteix en lloc d'això en un descens. A Sòcrates no li resta altra alternativa que explicar quines seran les terribles conseqüències d'aquesta actitud.

El sol, la línia, la caverna: l'Ulisses de Plató descriu en primer lloc Trinàquia enfront del seu Euríloc, advertint-li que caldria evitar-la, i parlant-li, posteriorment, de la temptació de sacrificar els ramats d'Hèlios, la qual provocaria la inversió de l'ordre còsmic amb què la divinitat havia amenaçat, duent la llum a l'Hades. Ara bé, l'Ulisses de Plató també li aclareix al seu Euríloc quina és la forma d'escapar.

Quan Sòcrates comença dient que no oferirà un aclariment del bé en si mateix, es pot percebre una evident decepció en la seva forma de parlar. Tanmateix, no acabarà de complir amb la seva paraula. Descriu acuradament el sol com a manifestació del bé a Glaucó, però ho fa de tal manera que introdueix alguns elements que Glaucó preferiria no escoltar. Plató fa que l'aclariment socràtic refiguri la descripció de Trinàquia realitzada per Ulisses enfront de la seva tripulació, oferint una explicació més completa de la seva ordre i de la forma amb què els mortals han d'honorar-la, això és, a través de la contemplació adequada i del reconeixement de la necessitat de passar-hi de llarg, d'anar-hi més enllà. Hèlios és un déu i és explícitament designat com a tal per part de Sòcrates (508a). Per altra part, la relació filial entre, d'una banda, el sol i, de l'altra, el bé que se'n situa a una distància, es deriva de la relació entre Hèlios i el seu «Pare Zeus» (Ζεῦ πάτερ, XII, 377). Hèlios és un déu que ho veu i ho sent tot, és a dir, un déu que implícitament ho sap tot. Sòcrates comença el seu aclariment amb una breu referència a les experiències humanes de la vista i l'oïda, aclarint la lleu diferència que hi ha entre ambdues a l'hora de conèixer les coses. Tot i així, atès que l'oïda ens remet a la qüestió de la relació entre les estructures del llenguatge i la naturalesa de les coses, Sòcrates es concentra en la vista. Hi ha una habilitat o capacitat humana de visió, i també un atribut, una característica o una qualitat que permet la visibilitat de les coses. De forma semblant, hi ha una capacitat humana d'intel·ligir o conèixer, i una qualitat que permet la intel·ligibilitat de les coses. Sòcrates no aclareix la relació epistemològica entre la visió i el coneixement, ni tampoc introdueix una metafísica o una ontologia, sinó que només apunta que hi ha una semblança entre aquests elements que es posa de manifest, a partir de l'ús del verb εἶδον, en el llenguatge comú. En la me-

sura que la imatgeria socràtica suggereix una exposició més àmplia, aquesta s'oposa clarament a les premisses de la filosofia moderna, i fins i tot als supòsits moderns sobre les premisses del platonisme, en la insistència sobre el fet que la relació entre la intel·lecció i la intel·ligibilitat no és immediata en el mateix sentit que no ho és la relació entre la visió i la visibilitat. És més, Plató fa que Sòcrates utilitzi imatges homèriques per tal d'expressar això: la visió i la visibilitat es troben unides com «per un jou», un jou que és més honorable que aquells que enjoven altres tipus de bestiar (συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν, 507e-508a). El jou en el regne de les coses visibles és la llum; en l'àmbit de l'intel·ligible es pot anomenar coneixement (ἐπιστήμη) o veritat (ἀλήθεια, 508e). La llum és la il·luminació del sol sobre l'àmbit de les coses visible, i també la forma amb què el sol mateix es fa visible a l'ull; el coneixement i la veritat són la il·luminació del bé en el regne intel·ligible, i la idea del bé és la forma amb què el bé en si mateix es fa intel·ligible, o visible, a la ment. La unió dels regnes d'allò visible i d'allò intel·ligible no constitueix el conjunt d'allò que existeix; de la mateixa manera que tampoc la visibilitat i la intel·ligibilitat d'una cosa particular constitueixen la seva naturalesa, existència o essència completa. El sol i el bé, per tant, com a causes de la llum i la veritat, són els governants dels seus respectius regnes, però es troben també més enllà d'ells. Si considerem que el bestiar d'Hèlios es troba enjovat, aleshores podem afirmar que l'argument de Sòcrates és una explicació de com la seva tripulació l'ha d'honorar. Aquest bestiar és immortal, no mor ni es reproduïx; la seva immortalitat és evident als ulls, però ho és sobretot al pensament. Cal no fer-li cap mal a aquest bestiar i només és possible contemplar-lo, tant en si mateix com en la seva relació amb Hèlios i Zeus. No obstant això, els atributs visibles i intel·ligibles de la seva immortalitat no són equivalents a la seva pròpia immortalitat, perquè aquesta es manifesta sobretot en la seva carn, en la seva naturalesa i en la seva existència. El *continuum* dels graus de la seva immortalitat s'estén molt més enllà de l'existència carnal del bestiar i arriba fins a les divinitats, les quals han de ser honorades de la manera més apropiada per part dels mortals, els quals han de reconèixer, al seu torn, la naturalesa de la seva immortalitat.

El relat socràtic no només ens parla sobre l'ordre del regne d'allò visible i allò intel·ligible, sinó que sobretot ens assenyalava els perills de la contemplació. Quan Ulisses s'aproxima a Trinàquia, és conscient que l'illa representa un doble perill: per una part, la temptació del descans que impediria la continuació del viatge de tornada; per l'altra, la temptació del sacrifici del bestiar. La contemplació que no deshonra els déus no representa, en si mateixa, un perill. Tanmateix, Trinàquia representa la temptació de la pràctica inadequada de la contemplació, una temptació que inicialment podria semblar inofensiva, però que té conseqüències desastroses. En el relat socràtic s'hi descriuen diverses formes de ceguesa. La primera d'elles consisteix en confondre el regne d'allò que esdevé –d'allò que neix i mor– amb el regne de l'ésser, la

qual cosa és una forma habitual de ceguesa de l'ànima (ψυχῆς, 508d). En el simbolisme de l'*Odíssea*, aquesta primera forma de ceguesa seria comparable a pensar que les vaques d'Hèlios són vaques ordinàries, és a dir, a confondre allò que és immortal amb allò que és mortal. Una altra forma de ceguesa, més perillosa, és aquella que es deriva de mirar directament al sol. En la descripció de l'àmbit d'allò visible, Sòcrates diu que l'ull és el «més semblant al sol» (ἡλιοειδέστατον, 508b) d'entre els òrgans dels sentits, i afegeix una estranya curiositat, a saber, que això podria donar lloc a identificar la visió amb el sol. La ceguesa a què Sòcrates fa aquí referència no és de tipus físic, cosa que es farà explícita en el seu relat paral·lel sobre l'àmbit intel·ligible. La llum i la vista són «assimilables al sol» (ἡλιοειδῆ), però afirmar que s'identifiquen amb el sol és erroni; de la mateixa manera, el coneixement i la veritat són «assimilables al bé» (ἀγαθοειδῆ), però resulta erroni identificar-los amb el bé (509a). I per completar el paral·lel que Sòcrates no completa de forma explícita, podríem afirmar que pel fet que l'intel·lecte sigui la part de l'ànima més bella, això no ens ha de fer concloure que la intel·ligència i el bé siguin la mateixa cosa. La forma més perillosa de ceguesa és aquella que confon una activitat del pensament amb una activitat de l'ànima, del conjunt de la persona, i imagina, d'aquesta manera, que la intel·ligibilitat i l'existència són la mateixa cosa. La contemplació, practicada de manera inapropiada, fa que ens imaginem que som déus.

Glaucó escolta la descripció, però desatén l'advertència. Afirmar que Sòcrates està descrivint una «bellesa impossible» (ἀμήχανον κάλλος, 509a) que a ell només li sembla assimilable al «plaer» (ἡδονήν, 509a). El plaer és un bé de què es gaudeix per si mateix, no per les seves conseqüències; imaginar-lo com allò més elevat és una projecció del gaudi que el pensament experimenta de si mateix. Sòcrates indica immediatament que cal mostrar respecte pels déus: «εὐφήμει» (509a), afirma, una exclamació que podria traduir-se per «parla pietosament o guarda silenci». Sòcrates s'adona que Glaucó ha sucumbit a la temptació de Trinàquia i immediatament li recorda allò que ha oblidat en relació amb el sol i el bé: el sol no només proporciona la visibilitat de les coses, sinó també la «gènesi, el creixement i el nodriment, tot i que ell tanmateix no és gènesi» (γένεσιν καὶ αὕξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα, 509b). I el bé no només proporciona la intel·ligibilitat a les coses, sinó també «l'existència i l'essència» (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν, 509b), tot i que «el bé no és l'essència, sinó que se situa més enllà de l'essència, i la supera en dignitat i poder» (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, 509b). Sòcrates recorda a Glaucó que contemplar la visibilitat i la intel·ligibilitat de les coses no és el mateix que entendre la seva naturalesa i la seva existència, i que l'origen últim o la causa de totes les coses mereix l'honor més gran. En el simbolisme de l'*Odíssea*, Sòcrates estaria obligant que Glaucó jurés que un cop a Trinàquia evitaria la temptació de sacrificar els ramats immortals i que honoraria Hèlios i

Zeus en totes les seves accions. Aturar-se sembla ser inevitable, però les properes paraules de Glaucó mostren la rapidesa amb què el perill es fa present.

Glaucó desatén la invocació feta per Sòcrates del bé com quelcom situat més enllà de l'essència tot designant-la com a «exageració daimònica» (δαιμονίας ὑπερβολῆς, 509c); fins i tot mostra la seva clara voluntat de no continuar en aquesta direcció jurant en nom d'Apol·lo, divinitat de les coses visibles i de l'intel·ligible. La seva intenció és la d'aturar-se a Trinàquia. En aquest punt de *La república*, Plató trenca la narració amb un recurs dramàtic, el comentari explícit que Sòcrates fa en relació amb l'objecció de Glaucó, la qual és qualificada com a «molt ridícula» (μάλα γελοιῶς, 509c). Tot i així, Sòcrates encara no perd la paciència, sinó que, en lloc d'això, renya Glaucó tot dient-li: «Tu n'ets la causa, perquè m'has obligat a exposar el meu parer pel que fa a això» (σὺ γάρ ... αἴτιος, ἀναγκάζων τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν, 509c). Sòcrates cedeix, com fa Ulisses, i, a més, en les seves paraules hi ressona la resignació que trobem en la resposta d'Ulisses enfront les protestes infundades d'Euríloc: «Jo sóc només un home ... ben segur que podreu imposar-vos» (ἢ μάλα δὴ με βιάζεστε μῶνον ἔοντα, XII, 297).

Sòcrates provarà encara una nova estratègia. S'adona que perquè la conversa amb Glaucó avanci haurà de «deixar de banda moltes coses» (509c) –o almenys això sembla– i haurà de permetre que el seu interlocutor cregui que la conversa progressa per on ell vol. Sòcrates limita ara el debat a la consideració dels regnes d'allò visible i d'allò intel·ligible, reconeixent formalment l'existència dels sobirans (βασιλεύειν, 509d) de cadascun dels regnes, però deixant-los de banda. A l'*Odíssea*, en absència d'Hèlios i Zeus, Euríloc no pot resistir la temptació de sacrificar els ramats immortals; i malgrat la seva pietat convencional, pateix d'una mena de sofisticada ceguesa: després d'haver confós allò mortal amb allò immortal, confon allò immortal amb allò mortal. De manera similar, a *La república*, en absència del sol i del bé i de la il·luminació que proporcionen com a llum i veritat, Glaucó no podrà resistir la temptació de retallar la realitat. Sòcrates el deixa fer i fins i tot hi insisteix –però només en el discurs, on les conseqüències queden atenuades amb més facilitat. Amb un joc de paraules estrany i assegurant que no està «fent sofismes» (σοφίζεσθαι, 509d) per tal de distreure l'atenció sobre el fet que el que segueix és un diagnòstic dels orígens dels pitjors excessos de la sofística en relació amb l'aparent rigor intel·lectual, Sòcrates limita la discussió a l'àmbit d'allò visible i al d'allò intel·ligible –a allò que la vista i el pensament perceben– i tanca així la possibilitat de comprendre la naturalesa i l'existència de les coses.

El primer tall és profund: el tall entre allò visible i allò intel·ligible, per un costat, i la naturalesa i l'ordre de les coses, per l'altra; el tall entre la superfície de les coses, evident per a l'ull i la ment, i la seva essència o realitat. Aquest és el tall que escorxa el ramat sagrat d'Hèlios. A continuació hi trobem la imatge estranyament convincent d'una línia de longitud finita, la concreció

il·lusòria de la qual fa que Glaucó imagini que els regnes d'allò visible i d'allò intel·ligible, sumats conjuntament, constitueixen la totalitat de la realitat. La imatge provoca, a més, que Glaucó resti fascinat per la falsa precisió dels talls realitzats mitjançant la dièresi. La línia queda tallada primerament en dos segments i, a continuació, cada segment és novament tallat; i la discussió relativa al segment corresponent a l'àmbit d'allò visible suggereix que seria possible encara establir altres talls en relació amb les categories d'objectes inclosos en aquest segment. Sòcrates comença i acaba aquesta discussió fent referència explícitament als segments d'una línia (τμήματα, 509d, 511d), cosa que permet que Glaucó –i un bon nombre d'intèrprets d'aquests passatges– consideri que hi ha una continuïtat entre les distincions categòriques dels segments de la línia que apareixen en el relat. Tot i així, la conversa es mou, per dir-ho així, cap a la part superior, començant des del caràcter fortament visual de la línia segmentada, movent-se cap a la figura geomètrica que hom pot abstrure de la imatge i, finalment, arribant als elements situats més enllà de la geometria. Els segments de la línia que han quedat separats queden units mitjançant les seves proporcions. Després de ser tallats a trosos, els diferents segments es mouen l'un cap a l'altre com les parts d'una de les vaques sacrificades d'Hèlios, lluitant per reconstruir la seva forma viva i immortal. És més, els segments queden il·luminats des de més enllà d'ells mateixos, ja que encara que el sol i el bé hagin estat exclosos de la conversa, la proporció entre les parts de la línia no resulta intel·ligible a partir d'una mesura numèrica, com semblava inicialment, sinó més aviat a partir d'una mesura relativa al grau en què cadascun dels objectes corresponents a cada segment participen de la claredat i la veritat (ὥσπερ ἐφ' οἷς ἐστὶν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν, 511e) – en altres paraules, pel grau amb què són il·luminats per la llum del sol i del bé. Sense llum, la dièresi és cega; i Glaucó hauria de saber que les vaques no se sacrifiquen a partir d'una proporció matemàtica, sinó a partir de les seves articulacions (cf. *Fedre* 265e).

Tot i així, allò que possibilita que Glaucó prengui la direcció correcta i que superi ràpidament la seva resistència a qualsevol element apol·lini, és un recurs retòric. Vers la meitat de la seva exposició, Sòcrates introdueix un tall que no és gens precís, una distinció *diairètica* la segona part de la qual s'oposa a la forma *diairètica* de tallar o dividir: la distinció entre «l'hàbit dels geomètres» (τὴν τῶν γεωμετρικῶν ... ἔξιν, 511d) i la dialèctica. El pensament geomètric i la dialèctica són dues orientacions, però no en relació amb objectes diferents, sinó en relació amb els mateixos objectes: imatges (εἰκόσιν) i hipòtesis (ὑποθέσεων, 510b). Es tracta, en altres paraules, de dues possibles orientacions de l'ànima (ψυχῇ, 510b, 511a; cf. 511d), i no només del pensament, cap als regnes d'allò visible i d'allò intel·ligible entesos conjuntament, així com cap a la realitat sota aquests regnes –la realitat que l'ànima «veu» a través dels ulls i de l'intel·lecte. Atès, però, que es tracta d'activitats de



l'ànima centrades principalment en l'intel·lecte, Sòcrates concentra el seu aclariment en les hipòtesis (sense explicar com es deriven les hipòtesis) i contraposa les dues orientacions amb dos termes direccionals: el pensament geomètric es mou des de les hipòtesis «cap a un fi» (ἐπὶ τελευτήν), mentre que la dialèctica es mou des de les hipòtesis «cap a un començament que no és hipotètic» (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον, 510b). A banda d'això, aquestes dues direccions són descrites també com a «mètode» o «camí» (μέθοδος, 510b, c). Seria un error oposar aquestes direccions de forma massa estricta i afirmar que el pensament geomètric descendeix mentre que la dialèctica ascendeix, o que el pensament geomètric és pràctic mentre que el dialèctic és teòric. La diferència entre ambdues orientacions o direccions és la mateixa que trobem entre el «camí més llarg i més complicat» que Sòcrates voldria seguir fins al final, i els camins que Glaucó sembla preferir, els camins que amenacen amb arruïnar-ho tot (435c-d). La dialèctica ascendeix, però també descendeix; i el pensament geomètric descendeix, sovint per error o de forma inapropiada, però també conté la seva forma peculiar d'ascens il·lusori. En la mesura que la geometria, com a disciplina, sigui alhora axiomàtica i un mètode per derivar proves a partir d'axiomes, no resulta problemàtic acceptar acríticament hipòtesis i «descendir» a partir d'elles. Però quan aquesta forma de pensar esdevé habitual, pot aplicar-se també a àmbits teòrics o pràctics de forma inapropiada i esdevenir destructiva. La geometria i totes les ciències que li són comparables tenen afinitats amb les arts tècniques, fins i tot amb l'adquisició de les virtuts morals, però no s'assemblen en res amb les virtuts intel·lectuals. Tanmateix, els pensadors geomètrics tendeixen naturalment a projectar la forma del seu saber sobre tots els àmbits, raó per la qual imaginem que l'ascensió dialèctica que fonamenta la recerca de la saviesa i la prudència és una aspiració cap al domini dels axiomes més elevats i, a més, imaginem que la vida mateixa pot ser viscuda com si es tractés d'una teoria que s'aplica seguint un model tècnic. Els axiomes i la derivació, les hipòtesis i l'aplicació, l'estabilitat i el tall – en altres paraules, la temptació de Trinàquia.

Ara bé, Sòcrates afirma, de forma enigmàtica, que les hipòtesis de la dialèctica són com «esglaons i trampolins» (ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς) que s'utilitzen per ascendir cap a «allò que és el començament no hipotètic de totes les coses» (τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν, 511b). En tant que aquesta és una activitat de l'ànima en l'àmbit intel·ligible, l'ascensió dialèctica més enllà de les hipòtesis és seguida d'un descens a través d'idees en si, des d'idees cap a idees, i culminant en idees» (εἶδесιν αὐτοῖς δι αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη, 511c). La idea més elevada, la idea del bé, és l'inici del descens en aquest àmbit, però justament per això no es tracta d'allò més elevat. En darrera instància, quan s'ha assolit «el començament de totes les coses», el descens cap al regne intel·ligible «depèn de tot el que depèn d'aquest començament» (ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, 511b). Plató fa així que Sòcrates descriu la dialèctica

refigurant, en termes formals, el relat que Ulisses havia rebut d'Hermes i Calipso sobre l'alegria que sent Hèlios quan contempla els seus ramats immortal en l'ascensió cap a l'àmbit celestial i també en el descens cap a la terra. L'ànima ascendeix cap a la idea del bé i descendeix des de la idea del bé cap a l'àmbit d'allò intel·ligible; i el sol ascendeix per posteriorment descendir cap a l'àmbit d'allò visible, contemplant les realitats immutables i deixant-les il·leses. Més enllà de les coses visibles i intel·ligibles més elevades, s'hi troba «el començament de totes les coses»: Zeus pare, el bé en si mateix, la mesura de totes les coses o sigui com sigui que el déu prefereixi d'anomenar-ho.

Sòcrates no només té la intenció de mostrar a Glaucó quina és la forma correcta de contemplar els ramats d'Hèlios, resistint la temptació d'escorxar-los i sacrificar-los, sinó que intenta també transmetre-li la idea que hi ha quelcom que se situa més enllà de la correcta contemplació. La seva imatge apol·linia és només una excusa per prosseguir la seva exageració daimònica. De moment, a Glaucó li sembla magnífic.

A l'*Odissea*, el càstig per sacrificar el bestiar d'Hèlios és la mort. Euríloc i la tripulació són enviats a l'Hades i no podran tornar mai a casa; i a Ulisses se li dona temps per a reflexionar sobre els seus fracassos a l'illa de Calipso. Aquests càstigs eviten que es realitzi el capgirament de l'ordre còsmic amb què Hèlios havia amenaçat, ja que si la tripulació hagués romàs viva i sense càstig, aquesta divinitat hauria baixat a l'Hades per fer-hi brillar la llum sobre els morts (XII, 383). Allò viu, en altres paraules, s'hauria convertit en allò espiritualment mort. Més enllà d'aquesta suggeridora implicació, però, les conseqüències més clarament polítiques de la caiguda en la temptació de Trinàquia no es desenvolupen en l'*Odissea*. Les peripècies a través de les quals Ulisses n'aprèn sobre els pensaments i les ciutats dels homes són sovint diferents, i l'episodi de Trinàquia no és una lliçó explícitament política per a ell. La mort dels membres de la seva tripulació té una funció simbòlica important si és entesa com a conseqüència de (o com a reflexió sobre) els errors que Ulisses haurà de superar per si mateix. Les morts esdevingudes a Trinàquia podrien ser enteses com una conseqüència de la manca de lideratge d'Ulisses i com una mostra de la seva incapacitat per reconèixer i honorar els misteris més elevats més enllà de la pietat convencional; però aquestes morts no representen la incapacitat d'Ulisses a l'hora de dominar el seu amor pels honors i el seu amor per la victòria. L'episodi amb una rellevància política més clara per Ulisses és el seu enfrontament amb el ciclop Polifem. Una lectura de l'*Odissea* des de la filosofia política mostra com Ulisses aprèn el pitjor de les ciutats dels homes a través del seu encontre amb els Ciclops, i el millor a través de la seva trobada amb els feacis; per altra part, també resulta rellevant a nivell polític la manera com Ulisses s'enfronta al repte de governar justament la ciutat d'Ítaca després del seu retorn. Mentre ell era absent, la política d'Ítaca ha degenerat molt, el líder dels pretendents rivals, Antinous, és un home d'una brutalitat ciclòpia. Després de la seva victòria sobre els

pretendents, tanmateix, Ulisses haurà de lluitar contra els elements ciclòpics que es troben en la seva pròpia ànima per tal d'aconseguir que Ítaca sigui governada de forma semblant a la ciutat dels feacis. A l'*Odissea*, el problema polític subjacent i constant és la brutalitat: el canibalisme entre els homes en la guerra i en els conflictes civils, els homes que es devoren els uns als altres pel domini polític. A l'*Odissea*, la brutalitat no s'associa amb la magnanimitat, cosa que sí que s'esdevé a *La república*. És clar que les injustícies pròpies de la guerra i la dominació són un element constant, igual que ho són les seves arrels timocràtiques en el desig de reconeixement i poder. Però l'argument polític de *La república* té el seu origen en l'oposició entre, per una banda, Glauco i Adimant i, per l'altra, la defensa de la forma més extrema d'injustícia defensada per Trasímac. I és amb la finalitat de reforçar aquesta oposició que Sòcrates elabora un relat sobre la relació entre la sofística i la tirania que li permet introduir una consideració sobre la relació entre qualsevol forma de magnanimitat i la brutalitat.

Després del seu èxit momentani a l'hora de mostrar a Glauco les conseqüències filosòfiques de la seva resistència a emprendre el «camí més llarg», Sòcrates inicia un aclariment sobre les conseqüències polítiques d'aquest fet. La imatgeria del relat de la caverna, de la possible ascensió, i la voluntat o la manca de voluntat dels seus habitants per escapar-se'n o retornar-hi, és sorprenentment vívida, però la narració és alhora incompleta i complexa. Plató basa la seva narració, en part, en la imatgeria pròpia del relat d'Hèlios de l'*Odissea*, el qual pretén fer brillant la seva llum sobre l'Hades. Tanmateix, la caverna no és l'Hades, ja que els presoners que hi habiten són vius i la mort espiritual que pateixen no és un destí inevitable. Plató també fa a la imatgeria de Sòcrates deutora, en part, del relat sobre la caverna dels Ciclops de l'*Odissea* sense, però, fer-hi aparèixer Polifem. Els presoners en conjunt semblen ser els responsables de la seva condició, i per alliberar-se cadascun d'ells no només ha de superar l'element ciclòpic que es troba en la seva ànima, sinó que ha de superar també les diverses formes amb què experimenta les temptacions de Trinàquia —de forma directa si resulta temptat a participar en el govern i de forma indirecta si és governat. En la mesura que hi ha un ordre del desordre de la caverna, aquesta es troba governada per éssers humans que pateixen una perillosa ceguesa resultant de la identificació del seu coneixement amb el bé. Cadascun d'ells es considera un Hèlios, una font divina que il·lumina tots els morts mancats de raó que l'envolten. A aquests presoners no els cal abandonar el món dels vius per il·luminar l'Hades, sinó que enfosqueixen el món que els envolta i intenten que s'hi involucrin els vius. I quan el nombre d'homes espiritualment cecs és suficient per mantenir el predomini social, aleshores aquests presoners converteixen la comunitat humana en una caverna ciclòpia. Així, els governants es presenten indistintament com a sofistes i com a tirans, és a dir, com l'antítesi dels filòsofs-rei. Glauco és sens dubte contrari a tot allò que Sòcrates ha descrit en l'interior de la caverna,

ja que ell havia exigít a Sòcrates que oferís un aclariment de la justícia contraposat a la defensa sofista duta a terme per Trasímac de la injustícia del tirà. Per tant, en la presentació feta per Sòcrates de la caverna s'hi troba un repte que Glaucó haurà de superar per entendre les conseqüències polítiques de la seva resistència a emprendre «el camí més llarg». El fet que Glaucó es negui a continuar el diàleg amb Sòcrates per aquest camí pot ser degut al seu cansament o a una confusió momentània; en el mateix sentit, també la seva preferència pel pensament geomètric per sobre de la dialèctica pot semblar una mena de mandra intel·lectual del tot inofensiva; però aquestes febleses no en tenen absolutament res d'inofensives. Un home habituat al pensament geomètric no és un sofista, sinó que és, per contra, un home que no pot afirmar la diferència entre un sofista i un filòsof i que, si hagués d'escollir necessàriament, és gairebé segur que consideraria que el sofista representa la forma més elevada de racionalitat. Els camins del pensament geomètric i de la sofística són els mateixos, i la sofística aplicada és tirania. La temptació de Trinàquia en l'àmbit del pensament significa la fascinació pels axiomes i la derivació, per les hipòtesis i l'aplicació, per l'estabilitat i la divisió. En l'àmbit polític tot això esdevé dogma, decret arbitrari i ús de la força. I, en aquest sentit, la pitjor de les brutalitats té el seu origen en la magnanimitat.

Caldria anar molt lluny per entendre totes les implicacions contingudes en el relat gnòmic de la caverna exposat per Sòcrates. *La república* no és una obra autònoma tancada en si mateixa, sinó que ens remet constantment més enllà d'ella mateixa, no només a nivell substancial, sinó també a nivell textual, i no només a Homer i a altres fonts textuais, sinó a altres diàlegs de Plató. En termes generals, els moviments d'ascensió i de descens que trobem en *La república* són camins que ens condueixen cap a altres llocs, i aquests moviments o trajectes construeixen un mapa que no se'ns ofereix de forma completa ni massa clara. Sovint el camí de pujada i el de baixada semblen ser el mateix. Així doncs, Plató converteix en profètica l'observació realitzada per Glaucó segons la qual l'aclariment complet de totes les qüestions exposades seria l'obra de tota una vida (450b), o un viatge de mil anys de durada (621d). L'ascensió a través del «camí més llarg» s'inicia a *La república*, on se'ns mostra la direcció que cal prendre, però, ¿on es mostra el punt d'arribada d'aquest camí? En un sentit semblant, la descripció socràtica de les conseqüències filosòfiques i polítiques d'evitar emprendre el «camí més llarg» i caure en la temptació de Trinàquia representen l'inici d'un descens, però, ¿on es troba un aclariment sobre el terme final i macabre d'aquest trajecte? Les imatges sorprenentment sinistres de la descripció socràtica de la caverna poden ser suficients per provocar certa preocupació en Glaucó, però en *La república* no s'exposa allò que es podria dir sobre els mals que podrien derivar-se'n. Per entendre com i on es desenvolupen aquestes conseqüències caldria seguir la pista dels Cíclops a través dels diàlegs de Plató; i això, al seu torn, requerriria que primerament féssim una anàlisi de la importància de

l'episodi dels Cíclops tant en la mitologia com en la política de l'*Odissea*. Per ara resulta suficient adonar-se que en *La república* l'anàlisi de les possibles conseqüències polítiques de la relació entre el pensament geomètric i la sofística se'ns presenten mitjançant una imatge inusual. Si un home s'identifica amb Hèlios i fa del món que l'envolta un infern, aleshores aquest home queda reduït a un que ha de mantenir un foc viu i que ha de dirigir un teatre de titelles que projecten ombres sobre una paret. Un home transportant titelles que projecten ombres no és tan terriblement poderós com ell mateix podria imaginar-se, ni tampoc tant poderós com el senyor de tots els morts, ni com Polifem quan es disposa a menjar-se dos dels companys de viatge d'Ulisses. En tot plegat hi ha quelcom que resulta divertit. No em refereixo a la broma que els acadèmics s'apliquen a si mateixos sense voler-ho quan consideren que la crítica de Plató a la sofística té la intenció de recrear el món artificialment en la caverna tot oferint-nos una prova de l'existència d'una metafísica platònica dels dos mons oculta en els diàlegs. Em refereixo més aviat a una broma que Plató estaria fent sobre alguna o algunes persones concretes. En la mesura que el relat de la caverna és un relat sobre l'educació, Sòcrates ens està indicant que l'educació no consisteix en posar vista en uns ulls cecs, com «algunes persones proclamen» (ἐπαγγελλόμενοι) (518b-c; cf. *Protàgores*, 319a; *Gòrgias*, 447c; *Eutífró* 273d). Però en la mesura que la caverna no és una al·legoria que ens calgui descodificar, sinó una part d'una conversa en curs, la broma es fa sobre Glaucó. Per tal d'entendre adequadament aquesta broma i la forma amb què se'ns presenta, caldrà abandonar l'examen de l'ús que fa Plató de l'*Odissea* com a font textual i concentrar-nos en Aristòfanes.

Comencem amb una breu recapitulació. Quan Sòcrates intenta emprendre el «camí més llarg» deixant de banda les dificultats de la discussió nocturna i començant de nou des del filòsof-rei, la reacció de Glaucó i Adimant l'obliga a oferir una resposta. Quan Sòcrates es disposa a ascendir, ells insisteixen en mantenir-se i descendir. El relat del sol, la línia i la caverna mostren a Glaucó i Adimant els perills que impliquen, per a la filosofia i la política, les seves objeccions; i si bé és possible que el relat no faci desaparèixer la seva resistència, sí que aconsegueix atreure la seva atenció. A través d'una imatgeria impactant, Sòcrates intenta trobar un terreny comú que possibiliti el diàleg. En lloc d'ascendir a través del «camí més llarg», decideix descendir i procurar persuadir als seus interlocutors, fent-los així menys obstinats i més oberts a la possibilitat d'una ascensió. El resultat és que Glaucó sembla disposat a seguir endavant. Ell és sempre «el més coratjós en tot» (357a), i està disposat a arriscar-se a dir o a fer coses que no entén (*Memorabilia*, 3.6.16). Sòcrates considera que hi ha prou raons per continuar la discussió amb ell, però dubta sobre la possibilitat de ser capaç d'orientar l'entusiasme de Glaucó a l'hora de superar els obstacles de la seva objecció, la qual ha estat ja qualificada per Sòcrates com a «molt ridícula» (μάλα γελοιώς, 509c). Sòcrates aconsegueix guanyar-se la confiança de Glaucó, com ja ho havia fet anteriorment en la

conversa (432c-e), compartint amb ell, tot i que d'una forma ambigua, la responsabilitat de la confusió. Afirmar que ambdós es troben en un terreny comú i que han quedat ridículament encegats, l'un a causa d'haver passat de la llum a les tenebres, l'altre a causa d'haver passat de les tenebres a la llum; i tot i que cadascun d'ells se'n riurà de la ceguesa de l'altre i esdevindrà ridícul (καταγέλαστος) per aquesta raó, el riure del primer seria força menys ridícul per a un home intel·ligent (518a-b). Però quina és la direcció que prendrà ara la discussió? A l'*Odissea*, l'episodi de Trinàquia acaba amb la mort de tota la tripulació i el llarg confinament d'Ulisses a l'illa de Calipso. A *La república*, Sòcrates esperava poder evitar un destí com aquest; l'estratègia subjacent en l'assumpció que els seus companys de viatge el seguirien pel «camí més llarg» no era altra que un intent de portar-los directament a la terra dels feacis per tal de poder, a partir d'allà, retornar sans i estalvis a casa. Si Glaucó està convençut dels perills de la temptació de Trinàquia, si la seva ànima ha experimentat una «girada des d'un dia noctuós fins al dia veritable» (περιαγωγή ἐκ νυκτερινῆς τινοῦς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν, 521c), aleshores aquest capgirament ha de fer-se evident en els primers passos vers el camí d'ascensió propi d'una educació filosòfica. És per això que Sòcrates planteja a continuació la qüestió de les disciplines que els guardians de la ciutat construïda en el discurs han d'estudiar. Si Glaucó no ha estat convençut, si encara experimenta la temptació de l'estabilitat pròpia de l'especulació abstracta, imaginant que ha estat transportat «en vida a les illes dels benaurats» (ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες, 519c), aleshores la discussió no anirà enlloc o, més aviat, acabarà en un destí equivalent al que troba Ulisses a l'illa de Calipso, obligat a pregar per tal d'alliberar-se d'un intermediari daimònic. El que acaba esdevenint-se és que Glaucó, tot i els seus esforços heroics, no acaba d'ensortir-se'n quan és posat a prova. Els resultats d'aquest fet són còmics, no tràgics. Però Sòcrates no pot escapar del parany posat per les limitacions de Glaucó, i haurà d'acabar la nit en la ciutat de Glaucó, amb uns guardians que seran exactament tant filosòfics com Glaucó imagina que haurien de ser, uns guardians incapços d'ascendir fins al bé en si. Sòcrates, amb tot, acaba la nit en la *polis* de Calipso –la *kallipolis*, com bellament l'anomena Glaucó (527b-c).

En un cert moment de la seva formació, els guardians han d'aprendre dialèctica, però abans d'això han de realitzar estudis sobre diverses disciplines –sobre nombres i càlcul, geometria plana i sòlida, astronomia i música– que Sòcrates descriu com «el preludi de la melodia en si» (προοίμιᾶ ... αὐτοῦ τοῦ νόμου, 531d). Cadascuna d'aquestes disciplines es pot estudiar autònomament; cadascuna té els seus axiomes o hipòtesis i permet establir les seves pròpies deduccions i aplicacions. En altres paraules, cadascuna pot fer descendir l'ànima a partir d'hipòtesis. Tanmateix, cadascuna pot despertar la curiositat, l'especulació i la investigació dialèctica, és a dir, fer ascendir l'ànima a partir d'hipòtesis. Però els guardians de la ciutat construïda en el discurs, tal i com es troben descrits en el text, no són precisament filòsofs,



sinó guerrers. ¿Per quins camins els conduiran aquests estudis? ¿I quines en seran les conseqüències? I el que resulta més rellevant, ¿per quins camins serà conduït Glaucó al llarg de la discussió sobre aquests estudis? Sòcrates ressegueix amb Glaucó les diverses disciplines una rere l'altra fins arribar novament a la dialèctica. En relació amb cadascuna de les disciplines, Sòcrates indica com l'estudi podria fer que l'ànima es capgirés cap al camí ascendent, mentre que en cada cas Glaucó interpreta allò exposat de tal manera que acaba provocant un moviment descendent de l'ànima. A més, Glaucó procura en cadascun dels seus arguments imitar el millor possible la manera de fer de Sòcrates. Tot plegat resulta molt divertit, els errors còmics amb què Glaucó intenta seriosament demostrar que entén totes aquestes coses; i la burla, ridículament mesurada, que Sòcrates fa de Glaucó per mostrar-se incapaç de trencar l'hàbit de pensar geomètricament. No obstant això, Glaucó sembla acabar novament ridiculitzat.

Quan Sòcrates inicia la nova discussió, esmenta que hi ha certes coses en l'experiència que «duen naturalment a la intel·lecció» (τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει, 523a); en el cas de les percepcions, per exemple, algunes «no exigeixen que la intel·lecció examini res» (οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, 523a-b), mentre que altres ho exigeixen. Glaucó creu saber en quins casos parlem de percepcions del primer tipus perquè aplica l'esquema de la línia dividida d'una forma doctrinal –identificant aquestes percepcions amb allò que es veu de lluny i amb les pintures amb ombres (ἐσκιαγραφημένα). Sòcrates li indica que no ha entès el que volia dir i ho torna a aclarir amb un nou exemple on Glaucó ha de mirar els seus propis dits: ¿són grossos o prims, grans o petits, en relació els uns amb els altres o en relació amb si mateixos? Però fins i tot quan Sòcrates explica que darrere d'aquesta reflexió s'hi troba «el nombre i el càlcul» (ἀριθμὸν τε καὶ λογισμόν, 522c), qüestions relatives a l'u i al dos, Glaucó admet que «no pot concebre» (οὐ συννοῶ) si les reflexions sobre el «nombre i la unitat» (ἀριθμὸς τε καὶ τὸ ἓν, 524d) mouen l'intel·lecte cap a dalt o cap a baix. Sobre la geometria sembla més convençut: resulta útil per al negoci de la guerra, afirma (526d). Però quan Sòcrates li recorda que això no és tot, Glaucó s'afanya a acceptar-ho amb un entusiasme tal que acaba identificant de forma absurda i ridícula la geometria i la filosofia: «el coneixement geomètric ho és sobre allò que sempre és» (τοῦ γὰρ αἰεὶ ὄντος ἢ γεωμετρικὴ γνῶσις ἔστιν), afirma, i dirigeix l'ànima cap a dalt «en la mesura del possible» (527b). Aleshores, respon Sòcrates, ha de ser estudiada pels guardians «en la teva bella ciutat» (ἐν τῇ καλλιπόλει σοι, 527c). ¿En quina mesura coneix Glaucó la seva geometria? ¿I fins a quin punt és bo en la batalla real? Quan la discussió arriba a l'astrologia, Glaucó pateix una derrota vergonyosa. Com ja havia fet en les altres ocasions, Glaucó s'afanya a explicar les aplicacions pràctiques de l'astrologia, observables fins i tot en la guerra, i, una vegada més, Sòcrates troba «divertida» (ἡδὺς, 527d) la seva observació. I la cosa encara empitjora quan

l'entusiasme Glaucó comet un error en la seva geometria i li «cal ara recular» (ἀναγε τοῖνυν ... εἰς τοῦπίσω, 528a): Glaucó no hauria d'haver avançat de la geometria plana a l'astronomia, que és l'estudi dels sòlids en moviment, abans d'haver considerat la geometria dels sòlids en si mateixa. Per arreglar la situació després del retret de Sòcrates, Glaucó intenta fer una lloança de l'astronomia tal i com l'hauria feta Sòcrates mateix: «l'astronomia força l'ànima a aixecar els ulls enlaire», afirma, «i els porta des d'aquí cap allí» (528e-529a). Glaucó s'equivoca de nou. En el cas de la filosofia passa justament el contrari; Sòcrates reitera, aquesta vegada amb menys paciència, que «mirar enlaire» (ἄνω κερηνώς, 529b) amb els ulls és mirar cap avall amb l'ànima. Quan la conversa se centra en la música i l'harmonia, Glaucó sembla més cautelós i abans de començar a imitar l'argumentació socràtica espera que Sòcrates faci els seus comentaris i observacions. Sòcrates esmenta als pitagòrics en el moment d'establir la comparació entre aquells que cerquen els nombres en la música a través de l'oïda, i aquells que cerquen el moviment dels astres en l'astronomia a través de la vista; la reacció immediata és la de criticar-los: sí que en són de «ridículs» (γελοῖως, 531a), posant l'oïda per davant de la intel·ligència. El comentari de Glaucó té bona intenció, però va en la direcció equivocada. Sòcrates explica que els pitagòrics als que es refereix no són els torturadors de cordes que cerquen la forma mínima de mesurar els sons, sinó que són, més aviat, filòsofs que reflexionen sobre el nombre adequadament a partir de l'experiència, però «no ascendeixen cap als problemes» (οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίσσιν, 531c).

Pobre Glaucó, les rialles són per a ell i els acudits també són antics. Tots ells són presos d'*Els núvols* d'Aristòfanes. Plató està fent broma amb el seu estimat germà tot posant-lo en el paper d'Estrepsíades, l'alumne afligit i incompetent de Sòcrates. També està fent broma amb Aristòfanes mateix tot refinant la presentació de la sofística que trobem en *Els núvols*. Plató concorda plenament amb la crítica que fa Aristòfanes, exceptuant les implicacions d'aquesta crítica sobre Sòcrates. Però la sofística, per Plató, no neix de l'estupidesa o la vulgaritat, o en tot cas no només neix d'elles, sinó que també s'origina en la magnanimitat que s'identifica, per part dels molts, amb la filosofia, i és justament per això que resulta d'allò més perillosa. Plató s'esforça per aclarir aquesta genealogia en *La república* i ho fa fins al punt d'utilitzar Glaucó com un personatge còmic per demostrar la relació entre la temeritat intel·lectual i l'ambició política imprudent. Sembla clar que Plató havia de sentir un cert plaer en fer que Glaucó imités a Estrepsíades mentre s'imagina que estava imitant Sòcrates, però no podem especular sobre les raons personals d'aquest fet. Tot i així, una comparació dels textos ens ha de permetre apreciar alguns elements d'aquest plaer que Plató experimenta en situar Aristòfanes en un primer pla tot fent que Sòcrates interpreti el paper

que veritablement li correspondria en *Els núvols*, en aquesta ocasió amb una major experiència en el Mètode d'Actuació<sup>3</sup>.

Un repàs ràpid de les peripècies que viu Estrepsíades en el seu camí per aprendre els misteris (μυστήρια, *Els núvols*, 143) del Pensatori (φροντιστήριον, 94), posarà de manifest fins a quin punt Plató s'inspira en *Els núvols* a l'hora d'elaborar l'explicació relativa a l'educació superior de *La república*. Estrepsíades no comença amb bon peu les seves peripècies i provoca, en picar a la porta del Pensatori, que un dels pensaments de Sòcrates hagi de ser avortat (φροντίδ' ἐξήμβλωκας ἐξηυρημένην, 137). L'estudiant que l'atén està disposat a donar-li exemples de la mena de coses que s'estudien en el Pensatori. Les més simples impliquen els nombres i el càlcul. La primera història que sent Estrepsíades és la de l'hàbil mètode emprat per Sòcrates per mesurar la distància que una puça és capaç de saltar ... en peus de puça –un càlcul de proporcions (144-154). Quan Estrepsíades es fa alumne de Sòcrates –el pitjor que mai ha tingut, afirma– el primer examen a què se sotmet fa referència a mesures i ritmes. Sòcrates li demana que distingeixi entre dos ritmes, l'enopli i el «dactílic» (δάκτυλον, 651), però Estrepsíades no observa el metre o el nombre, sinó que mira cap avall i observa els seus propis dits tot fent una o dues bromes obscenes. També la geometria i l'astronomia entren en joc i, al llarg de la seva primera visita a l'escola, Estrepsíades veu instruments de mesura. Quan se li diu que un instrument serveix per a fer geometria, Estrepsíades pregunta: «Per a què serveix això?» (τοῦτ' οὖν τί ἐστι χρήσιμον; 202). La resposta òbvia – «per a amidar la terra» (γῆν ἀναμετρήσαι, 203) – li fa pensar en el negoci pràctic del repartiment de terres en lots. Quan l'estudiant aclareix que l'objectiu és més elevat i li mostra un mapa del món, a Estrepsíades li passa totalment desapercebuda la relació entre la geometria plana, la geometria sòlida i l'astronomia (206). També en relació amb l'astronomia que s'estudia a l'escola es produeix una situació ridícula. Estrepsíades s'assabenta que Sòcrates es trobava en una ocasió «mirant enlaire» (ἄνω κεχηνότος, 172 = *La república*, 529b) cap al cel nocturn per investigar les revolucions de la lluna, quan un dragó es va cagar sobre ell. En el cas dels estudiants, la situació encara resulta pitjor: mentre s'entesten a esbrinar què hi ha sota terra, els seus culs miren cap amunt i estudien astronomia pel seu compte (193-195) –una estranya aparició del contrast entre mirar cap avall mentre es mira cap a dalt en diversos sentits simultàniament. La música a l'escola no és molt millor. Pel que sembla, Sòcrates és d'aquells que avantposa l'oïda a la intel·ligència, fins i al punt de torturar les seves orelles per tal de mesurar el més mínim dels sons, ja que es diu que en una ocasió va escoltar els pets dels mosquits per determinar si era aquesta la seva forma de cantar (156-165). El Sòcrates d'Aristòfanes no és en absolut un

3. El «Method Acting» ens remet a l'anomenat mètode d'actuació creat per Lee Strasberg a partir del sistema Stanislavski (*N. del T.*).

teòric de la música, però resulta ser un excel·lent dialèctic. Quan el cor dels núvols està cantant el seu pàrode fora d'escena, Sòcrates els elogia enfront d'Estrepsíades: «ells són els qui ens forneixen intel·ligència (γνώμην), discurs (διάλεξιν) i comprensió (νοῦν)»; tot i així, també ens forneixen «circumloquis (περίλεξιν), enganyifes (κροῦσιν) i poder (κατάληψιν)» (317-318). Així doncs, els núvols són una via cap al camí ascendent, tot i que també es poden entendre com a impediments per emprendre aquest camí. Però, ¿com els entén Estrepsíades? Ell s'emociona amb la descripció de Sòcrates i afirma que ara la seva ànima anhela la «lògica subtil» (λεπτολογεῖν, 320; cf. 1496) del «punxar un argument amb un contra-argument» (λόγῳ ἀντιλογῆσαι, 321, cf. 901, 1037, 1040). I la lògica subtil, l'art de ser «denegador i contradictori» (ἐξαρνητικὸς ἀντιλογικός, 1172-1173), és el que Plató designa com a erística (*La república*, 454), l'excés diairètic propi de la pitjor forma de sofística, aquella que és més amant de la victòria.

Quan Sòcrates passa de les arts del «preludi» —el nombre, la geometria, l'astronomia, l'harmonia— a descriure la dialèctica, «la melodia mateixa» (αὐτοῦ τοῦ νόμου, 531d), el «camí més llarg» que l'ànima empra en sentit ascendent cap al bé en si, és com si Glaucó no sentís res en absolut. En lloc de seguir la música de les paraules de Sòcrates (532a-d), Glaucó simplement espera fins que Sòcrates acaba i, llavors, li demana que analitzi la dialèctica amb els mètodes que ell entén i prefereix: «digues, doncs, la raó del poder de la dialèctica, les formes amb què es divideix, i, encara, els seus camins» (λέγε οὖν τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως, καὶ κατὰ ποῖα δὴ εἶδη διέστηκεν, καὶ τίνες αὖ ὁδοί, 532d-e). El camí que baixa és més fàcil, i Glaucó està esgotat. Li demana a Sòcrates que els condueixi «al lloc on hi ha el repòs de la ruta pels qui hi arriben, i el final del trajecte» (ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας, 532e). Si Sòcrates tenia encara alguna esperança que la seva evocadora descripció de la dialèctica podria haver evitat que Glaucó caigués en la temptació de Trinàquia, la resposta de Glaucó l'acaba de desencoratjar: «Estimat Glaucó —respon Sòcrates—, ja no seràs capaç de seguir-me» (οὐκέτ', ... ὃ φίλε Γλαύκων, οἷός τ' ἔσθι ἀκολουθεῖν, 533a).

L'estimat Glaucó, doncs, resulta ridícul tant en un sentit tràgic com còmic. Sòcrates, tanmateix, seguirà parlant amb ell, car té suficient experiència en «la comèdia i la tragèdia de la vida» (τῇ τοῦ βίου ... τραγωδίᾳ καὶ κωμωδίᾳ, *Fileb* 50b) com per saber que la vida és, en si mateixa, «lamentable, ridícula i estranya» (ἐλαινὴν ... καὶ γελοίαν καὶ θαυμασίαν, 620). La paciència i la tolerància són necessàries. No hi fa res que Glaucó persisteixi en els seus camins, només es tracta d'una conversa i hi ha altres qüestions per tractar que li poden resultar més interessants.

Traducció de Bernat Torres Morales  
(Universitat Internacional de Catalunya)